د. مصطفى لبيب عبد الغنى

كلية الآداب جامعة القاهرة

فى التصور الإسلامى للطبيعة

" الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان "

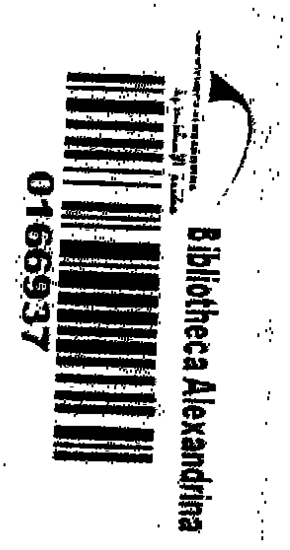
(+ ٢٠٠ هـ / ٨٠٤ م)

١٩٩٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة

ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة



فى التصور الإسلامى للطبيعة

" الطبيعة بين الضرورة والاحتمال عند جابر بن حيان "

(+ ٢٠٠ هـ / ٨٠٤ م)

إهداء

إلى روح أستاذنا طيب الذكر

الدكتور زكى نجيب محمود

مثال العقل المبدع والشعور الحى ،

النور المضيئ فى حياتنا الفكرية والأخلاقية .

أسـبـاب عـديدة توجب – في نظرنا – الاهـتـمـام بفلسـفـة الطبيعة عند المسلمين على وجه العموم ، والإهتمام بموقف جابر إبن حيان على وجه الخصوص . ومن بين هذه الأسباب :

أولا : إن الفـتـرة التـاريخـيـة ، التي ينتسب إليـهـا جـابر بن حيان، منتصف القرن الثاني للهجرة ، ترتبط بمرحلة التأسيس العقلي وببزوغ تباشير التفلسف في حضارة الإسلام . ولعلنا نلمح ، بالفـعل ، قـسـمـات الفكر الإسـلامي الأصـيلة المفسِّرة لطبيعته في لحظات البدء أكثر مما نلمحها في أوقات النضج والتطور .

ثـانيـا : إننا نرى في التراث الحي لجـابربن حـيان اسـتـبـاقـاً حـقـيقـيـاً للرؤية الصـائبـة إلى مـعنى العلم وبنيـتـه ومنهـجه كـمـا استقر في فكرنا المعاصر بعد تطور طويل . ولسنا بذلك نسقط حـاضـرنا على مـاضـينا أو نرى الماضي بعيون الحـاضـر ، وإن كـان الارتفـاع فـوق هذا المأزق يمثّل بإجـمـاع المؤرخين للأفكار صعوبة بالغة ، إلا أننا – وبقدر مايسعنا من جهد ومـا تقتضيه الأمـانة في البـحث – نحـاول أن ننظر إلى هـذا المفكر في إطار

عصره ، ونحصر أنفسنا فى نصوصه الصريحة دون تعسف فى التأويل [(١)] . ونحن وإنْ كنا لا نبرئ النفس تماما من الهوى فإننا لا نخفى تعاطفنا مع تراث هو جدير منا بأوفى التقدير .

ثالثا : إننا نرى فى الاقتراب من فكرجابر بن حيان ، أحد رواد العلم والفلسفة فى الإسلام ، تحديا حقيقيا لنا ، خاصة وأن كثرة لايستهان بها من مؤرخى الفكر الإسلامى – قدماء ومحدثين ، مستشرقين وغير مستشرقين – حاولوا جاهدين بإصرار يستلفت النظر إرجاع فكره فى مجموعه إلى مصادر

---

(١) نسترشد هنا بمايقوله " إميل برييه " من أن " المشكلات التى يضعها الفلاسفة والحلول التى يقدمونها لهذه المشكلات ، تكون ناتجة عن تفكير أصيل يعمل فى ظروف تاريخية وبيئية معينة . ومن المسموح به – بطبيعة الحال – أن نبحث الأفكار بحثا منفصلاً عما يحيط بها من ظروف ؛ غير أنها ، وقد عُزلت على هذا النحو ، لتبدو أشبه بمعلولات بلا علل . وقد تصنف المذاهب الفلسفية تحت عناوين عامة ، لكن هذا التصنيف لا يقدم لنا تاريخها الحقيقى بنبضه الحى .. وإن أى فلسفة لا تعطينا الانطباع بعدم امكانية انفصالها عن الفترة التاريخية التى تظهر فيها لهى مجرد عبث أو تطلع عقيم " ـ راجع : Bréhier , E. " The Philosophy of Plotinus , " English trans.. by : Joseph Thomas, The University of Chicago press , 1952 , pp: 182 - 184

وليس لدراس الحق فى الزعم بأن التحديدات المنهجية التى يصطنعها لأغراض الفهم والدراسة تكون هى ذاتها وبالضرورة تحديدات الواقع بالفعل .

غير إسلامية : وثنية حرّانية أو فارسية مانوية أو فيثاغورية أفلاطونية أو غنوصية تلفيقية غيرةً منهم أن تنجب ثقافة الإسلام مثل هذا الطراز النادر من العباقرة وإلى حد دفع ببعض الغلاة ، قديماً وحديثاً ، إلى الشك في أصول كتاباته العلمية ذاتها بدعوى الانتحال أو التزييف ، لضرورة حضارية استوجبها الصراع العقائدى ، مما هو معروف لدارسي الفكر الإسلامى في ميادين العلوم والفلسفة [1] .

يراجع مثلا :-

- Berthelot , Marcellin , " La Chimie au moyén age " t . III , L´Alchimie Arabe , Paris , 1893 , pp. 1 , 3 , 16 .
- Holmyard , E. J . , " A critical Examination of Berthelot´s work upon Arabic Chemistry , Isis , VI, 479 - 499 .
- Holmyard , E . J . : " Alchemy " , Penguin Books , 1968 , pp: 72 - 75 .

ويراجع بوجه خاص ص ١٠٦ في هذا الكتاب .

- Kraus , Paul , : " Jabir IBN Hayyan " L´Institut Français D´Archéologie Orientale , Le Caire , 1942 , vol . I . pp : xvii - Lxv .
- Corbin , H. , : Histoire de la philosophie Islamique , Gallimard , Paris , 1964 , pp - 184 - 185 .

ابن النديم : " الفهرست " ، المكتبة التجارية ، القاهرة (١٣٤٨ هـ) ص ٤٩٩ .

وهنا نتبيّن كم هي غريبة تلك النظرة إلى فكرنا الإسلامي الحي - في عصور تأسيسه وازدهاره - باعتباره مجرد استجابة تلقائية محتومة لثقافة أجنبية ، يونانية أو غير يونانية، أو باعتباره محض تكيف مع عقائد أخرى سابقة من عقائد الوحي ، وهي بالطبع نظرة غافلة عن بنيته الأصيلة وإطاره المتميّز ، مع أننا نقدر تماماً تلك المحاولات الجادة والجديرة بالإعجاب التي بذلها هذا الفكر الاسلامي للتفاعل والتكيف مع حصاد الفكر العالمي السابق والذي كان مبذولاً في بيئة الإسلام الخصبة الواسعة ، ومعلوم أن الحضارة الاسلامية كانت وريثة لمعظم حضارات العالم القديم بل ولأكثر هذه الحضارات ازدهاراً فيه. ولا تغيب عنا أبداً حقيقة الاتصال الفعال لتيار الحكمة المتدفق في الوعي الإنساني العام وهو ما لا يجب التهوين منه بحال ما ونحن نجاهد لتحديد الخصوصية الثقافية عند أمة من الأمم أوفترة من فترات التاريخ الثقافي بمكوناتها الذاتية .

ولقد وعى مفكرو الإسلام ، منذ البداية ، وبتوجيه رائع من العقيدة [1] ، حقيقة هذا الاتصال ومغزاه . وحفلت النصوص المبكرة عند جابر بن حيان وأبى بكر الرازى وأبى يعقوب الكندى ومن تلاهم من أعلام الفكر الإسلامى - بالتوقير البالغ

(١) يؤكد الرسول الكريم ﷺ اتصال الإسلام بالرسالات السابقة فيقول مبلغاً عن ربه -جلّ وعلا- " قل ما كنت بدعا من الرسل " (٤٦/٩ الأحقاب) . وفى مثل ما يُروى عنه : " مثلى فى النبيين كمثل رجل بنى داراً وأحسنها وأكملها وأجملها ، وترك فيها موضع لبنة ، فجعل الناس يطوفون بالبناء ويعجبون منه ويقولون لو تم موضع تلك اللبنة ، وأنا فى النبيين موضع تلك اللبنة " (سنن الترمذى " كتاب المناقب) .

ولم يكن هذا التوجيه - فيما استلهمه صحابة الرسول المقربون رضوان الله عليهم - قاصراً على العقيدة وما تنطوى عليه من أحكام بل كان عاماً يشمل مطلق الصواب ، ويعتمد مبدأ التواصل المعرفى للإنسانية العاقلة . ونكتفى تدعيما لهذه النظرة - بإيراد قول الامام على كرّم الله وجهه - في وصيته لإبنه الحسن - رضى الله عنه : " أى بُنى إنى وإنْ لم أكن عُمِرتُ عُمر من كان قبلى فقد نظرت في أعمالهم . وفكرت فى أخبارهم ، وسرتُ فى آثارهم حتى عُدت كأحدهم . بل كأنى بما انتهي إليّ من أمورهم قد عُمِّرت مع أولهم إلى آخرهم ، فعرفت صفو ذلك من كدره ، ونفعه من ضرره . فاستخلصت لك من كل أمر نخيله وتوخيت لك جميله وصرفت عنك مجهوله " (نهج البلاغة ، بشرح الامام محمد عبده ، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ ، حـ٣ ص ٤١) وقوله - كرم الله وجهه - " العلم وراثة كريمة " حـ٤ ص ٣ وقوله أيضا ، عليه السلام : " خذ الحكمة أنىّ كانت " والحكمة ضالة المؤمن ، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق " وقيمة كل امرئ ما يحسنه " (المصدر السابق ، حـ ٤ ص ١٨) .

فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثيرمما قصروا عن نيل حقيقته. ولاسيما إذ هو بيّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غيرأهل لساننا (وهو يشير بذلك إلى أرسطو) أنه لم ينل الحق - بما يستأهل الحق - أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير مانال كل واحد من القائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شئ له قدر جليل .

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيَّة الخفية ، بماأفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث والطاف النظر وايثار الدأب فى أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ..

وينبغي لناأن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتي من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بُخس بالحق بل كل يُشرفه الحق ".

(رسالة الكندى " فى الفلسفة الأولى " ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ٣٢ ، ٣٣) .

وينبّه إبن رشد - فيا بعد - إلي أن معرفة الموجودات تتم بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم .. وهذا أمر بيّن بنفسه ليس فى الصنائع العلمية فقط بل وفى العملية . فإنه ليس فيها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه ، فكيف بصنعة الصنائع وهى الحكمة ؟ وإذا كان هذا هكذا

الموقف يبلغ غايته المتصورة حينما نجد هؤلاء الرواد يرجع
حكمة الحكماء إلى مشكاة النبوة التى لا زمت وجود الإنس
منذ بدء الخليقة ، كما يتوسعون فى مفهوم " الوحى الإله
بحيث يتجاوز فى نظرهم مجرد الاقتصار على دعوات الر
أصحاب التراث المشترك ليشمل أيضا تجلىّ القدرة الإلهية
نظام الطبيعة وفى سير التاريخ ، وبذلك يصبح بالفعل مصد
للإلهام العقلى المتصل [1] .

= فقد يجب علينا إنْ ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً فى الموجو
واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر فى الذي قالوه من
وأثبتوه فى كتبهم : فما كان موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عل
وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم " .
(إبن رشد : " فصل المقال " نشرة ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ، بير
١٩٦٨ ، ٣٢ - ٣٣) .

على هذا النحو تتقرر في حسم ووضوح رؤية الفكر الاسلامى التى يتحدد مع
أن الأصالة التامة أو الابداع الخالص مجرد وهم لا يتفق مع اتصال الحضار
ومساراتها فى التأثير والتأثر ، وأن نهاية المتقدم هى بالفعل بداية المتأخر .

(١) يُراجع فى ذلك :-
Arberry , A. J. " Revelation and Reason in Islam " ,
eorge Allen & Unwin , London , 1965 , p. 14 .
وكذلك الآيات القرآنية الكريمة :
(١٦٣ - ١٦٤ / ٤ النســاء، ٢٠ - ٢٥ / ٣٠ الروم ، ١٢٨ / ٢٠ طه ، ١٣٣ /
البقرة ، ٧٩ / ٣ آل عمران ، ١٢٥ / ٢١ الأنبياء ، ١٧٨ / ٢٢ الحج ، ٤٥ /
الزخرف) .

هذا على وجه العموم ، غير أننا نجد عند جابر بن حيان موقفاً متميزاً فى هذا الشأن ، سوف يتردد صداه بقوة عند جماعة " إخوان الصفا " من بعد [1].

= وأيضا كتاب :

- Gilson , E. , " The spirit of Medieval Philosophy " , trans . by : Dawnes , A. H. G. , Sheed & Ward , London , 1950 , p. 25 .

وقد صدرت لهذا الكتاب القيّم ترجمة دقيقة واضحة بعنوان : روح الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، أنجزها إمام عبد الفتاح امام، الطبعة الأولى عام ١٩٧٣ والطبعة الثانية ١٩٨٢ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، بالقاهرة).

(١) يظهر هذا الوقف عند جابر بن حيان فى تقريره أن الشرع الأول إنما هو للفلاسفة فقط إذ كان أكثر الفلاسفة أنبياء كنوح وادريس وفيثاغورث وثاليس القديم وعلى مثل ذلك إلى الإسكندر . ثم بعد ذلك فإن الشرع إنما خُلدَ ونزل فى النصارى وفى الإسلام من بعد . وإما الصابئة والمجوس فإنهم قوم من فروع الفلاسفة أخيراً ؛ وذلك أن الصابئة من التهامية على جنس عبادة الكواكب وليس كالتهامية . وأما المجوس فمن لدن أفلاطون فى عبادة النار وذلك أن أفلاطون طرق لهم هذا الطريق إذ قال : إن العالم كائن من النار والأرض ، فقال فى موضع آخر : من الشمس والمركز ، فأخذ ذلك زردشت ووضع لهم فيه أصلهم الذى هم عليه . فأما اليهود فإنهم قوم عروا من الدين وهم لا يشكون أنهم متمسكون بالتوراة وإنهم لفى عدول عنها ومخالفة لها " !

(" كتاب البحث " ، مخطوط ، ورقة ٩٢ أ مكتبة جار الله ، استنبول ، رقم ١٧٢١).

ويبقى أن ما يُحدد قدر المفكر – في نهاية الأمر ، نجاحه الفعلي في ممارسة التفكير على أساس من مواجهة المشكلات الحقيقية التي تفرزها المعطيات المباشرة – لا على أساس من محاولات السابقين وكفى ، وبذلك يكون المفكر الأصيل في مأمن من أن يدور في فلك النزعات اللفظية والاصطلاحات الشكلية بعيداً عن أي معاناة حقيقية لإبداع العقل ، أو أن ينصاع للإيهام الحادث من سماع أسماء وكلمات هائلة مؤثرة أو غريبة وملغزة ، ولخطر التعامل معها باعتبارها غايات في ذاتها وليست مجرد مناسبات للتفكير وحسب *.

ومن هنا تبرز الأهمية الفائقة للوقفة المتأنية عند مصطلحات المفكر ولغته الخاصة التي تعبر عن موقفه ، وعند ما يطرأ من تطور في الدلالة لمصطلحات الفكر السابق التي يتعامل من خلالها مفكر من عصر لاحق [1].

---

(١) وهو ما ينبه إليه "جابر بن حيان" بقوة في "رسالة الحدود" ص ٩٧ – ١١٤ ، وأيضا ص ٣٧٩ (مختار رسائل جابر بن حيان) .
ويراجع مثلا ما يقوله أبو حامد الغزالي في "تهافت الفلاسفة" بتحقيق بويج ، موريس ، دار المشرق ، بيروت ١٩٢٧ ، ص ٥) .

(*) من دقيق ما يذكر هنا قول أبي حيان التوحيدي في المقابسة الحادية والتسعين على لسان أستاذه أبي سليمان السجستاني : " إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكترث ببعض التقصير في اللفظ .وليس هذا مني تساهل في تصحيح اللفظ ، واختلاف الرونق ، وتخير البيان ، ولكن أقول متى جمع اللفظ ولم يوات ، واعتاص ولم يسمح ، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وغايات المقصودات ، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلي الاصطلاحات ،

ولا يفوتنا فى هذه السبيل أن ننوه بظاهرة هامة من ظواهر الفكر الإسلامى الدالة : فقبل اكتمال عصر الترجمة وشيوع الأفكار العقلية والصياغات اللغوية المتصلة بها – فى القرن الثالث الهجري – ومحاولة تشكيل المصطلح الفلسفى العربى ، عند الكندي ومدرسته وعند من جاء بعده ، محاولة لا تتوقف ؛ غير أننا نجد طائفة من مفكري الإسلام تحاول جاهدة أن تبلور تصوراتها العقلية لمعانى الفلسفة وتبلور معها صياغاتها اللفظية فى تعريفات محددة ودقيقة ، وبقصد إزالة الالتباس وحسم المشكلات المضلّة " التى لم تُعلم حدودها على حقائقها "؛ واستهدافاً للتمييز الضروري بين المعارف على اختلاف موضوعاتها ومناهجها وأهدافها ، وتلك كانت ولاتزال مشكلة من مشكلات الثقافة الاسلامية فى مسارها الطويل .

ولعل أسبق المحاولات هنا مانجده عن جابر بن حيان فى كتابه "الحدود" وعلى نحو تظهر فيه العلاقة الوثيقة بين الفلسفة فى حد ذاتها وبين المعرفة العلمية الإنسانية ويظهر التمايز الحقيقى بين الفلسفة الإنسانية – بمبادئها الخاصة – وبين الشرع الالهى أو الوحى المنزل . ولا يتم هنا بطبيعة الحال

أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرجع إلى الايضاح " ، (أبو حيان التوحيدى : " المقابسات " ، بتحقيق وتقديم : محمد توفيق حسن ، دار الآداب بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٩ – ٣٠٠)

التطابق بين النسق الفلسفى فى حد ذاته وبين النموذج المعين له المحدد زمانا ومكاناً ، ولابين فعل التفلسف – الذى هو آية الرقى الانسانى – وبين فلسفة فيلسوف بعينه من الفلاسفة . وعلى هذاالأساس لا يجد جابر – كما لا يجد أبو بكر الرازى من بعد – حرجاً في أن يختار " سقراط " أباً للفلسفة وسيداً عليها ومثالاً للانسان الحكيم ،وفى أن يقرر فى البيئة الإسلامية بأنه " ليس براق من أغفل صناعة الفلسفة ولكنه راسب مضمحل دائماً [(١)] ، وطالما أن المبادئ الفلسفية العقلية الأولية لا يكون فكرسليم إلا في حدودها وأن " العلوم الطبيعية والنجومية والحسابية والهندسية داخلة فى جملة العلم الفلسفى[(٢)] . فتعريف الفلسفة أو حدها : " أنها العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى والقريبة والبعيدة من أسفل "، [(٣)] ويفرق جابر بين تعريف الفلسفة وتعريف الدين ، كما يورد كثيراً من الاصطلاحات الفلسفية ، والتى سنجدها

---

(١) جابر بن حيان : نخب من كتاب التجميع " ضمن :مختار رسائل جابر بن حيان) ص ٨٩ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب الحدود " (ضمن مختار رسائل جابر بن حيان ، ص ١٠٠ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٠ .

بنصها أو بمعناها فى رسائل الرازى ، وبعض هذه التعريفات قد تقترب من تعريفات الفلسفة اليونانية . الأرسطية أو غير الأرسطية أو تبتعد عنها فى بعض الأحيان وبما يكشف عن خصوصية الجهد الفلسفى وتمايز النظرة الفلسفية الاسلاميه عن النظرة اليونانية ، ومما يدعم رأينا هنا مانجده - على سبيل المثال . عند جابر من تعريفات فلسفية (١) .

رابعا : لم تحظ الطبيعيات " الإسلامية ، علماً وفلسفةً، بعد - وفيها تكمن النظرة العقلية إلى الكون - ببحوث كافية مما يضفى أهمية خاصة على محاولة الاقتراب من الموضوع .

---

(١) يُراجع ما يقوله جابر فى كتابه " الحدود " من تعريف " النفس " وهو هنا يورد تعريف أرسطو فيقول " إن حد النفس إنها كمال للجسم الذى هو آلة لها فى الفعل الصادر عنها . وهذا الحد لها من جهة التركيب إنما ذكرناه لأنه مجانس لما ذكره أرسطوطاليس فيها إذ يقول : إن النفس كمال لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة . وقد بيّنا ما فى هذا الحد من الفساد والقبح ونقصان منزلة المعتقد له ، فى ردنا عليه (أى على أرسطو) كتابه فى النفس . ولكننا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم ليأخذ كل منهم بمقدار عقله ومبلغ فهمه. فلهذا ذكرنا هذا الحد فى النفس . **فأما الحد لها على رأينا فإنها جوهر إلهى محيي للأجسام التى لابستها متضع بملابسته إياها.** فانظر يا أخى كم بين الحدين من الفرقان فى الدلالة على جوهر النفس " (كتاب الحدود ١١٣) . ونحن واجدون الكندي بعد ذلك يهيب بالتعريف الأرسطى فيقول فى رسالته " فى حدود الأشياء ورسومها " فى تعريف النفس " إنها تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة " ، ويقول : " هى استكمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة " (رسائل الكندى الفلسفية ص ١١٣) .

مصدر التصور الإسلامى للطبيعة

إن القـرآن الكريم – كلمـة الله ونوره للعـالمين – منذ لحظة نزوله وصـدور الأمر الالهى بالقراءة الأولى بإسم الله لمخلوقاته التى حُمِّل الإنسان أمانة التعرف عليها بوسائل التعرف الممكنة – والتى هى مِنَّة من الله ورحمة – والأمر الإلهى بالقراءة الثانية لماخطَّته الأقلام وحفظته العناية الالهية وضمنت معقوليته : كان ولايزال فى رأينا مـصـدر الإلهـام الفـعّـال للنظر العـقلى عند المسلمين ؛ كـمـا أن مـوقف المسلمين من الأنظار الأجنبيـة قـد حكمته بصيرة استنارت بنور القرآن الكريم . ونحن نقف بقوة فى مـواجـهـة الادعـاء الجـائر بأن علوم المسلمين – على تبـاين موضوعاتها ومناهجها وأهدافها ، قد جاءت استكمالا لنقص تنطوى عليه الكلمة الالهية أو درءاً لتناقض مزعوم يكشف عنه النظر المتعجل لمضمون النص ، بل كانت هذه العلوم وعلى نحو ما اعتبرها أصحابها بالفعل – استجابةٌ مباشرة لتحمل العقل الإسلامى لدوره فى فـهم واقـعـه الزاخر ونتيجة حتمية لفكرة ختام النبوة فى عقيدة الاسلام [1] .

---

(١) إن النبوة فى الإسلام تبلغ كمالها الأخير فى إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها . وهو أمر ينطوى على إدراك عميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يُقاد منه وأن الإنسان لكى يحصل كمال معرفته ينبغى أن يُترك فى النهاية لَيعتمد على وسائله هو . (محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام . ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ، ١٩٦٨، ص ١٤٤) .

ولعل مشكلة التوفيق بين الوحى والعقل – والتى قد يرى البعض فيها موطن الطرافة أو الخصوصية فى الفكر الإسلامى:– ما هى ، فى رأينا إلا وسيلة دفاعية أملاها واقع الحال فى مواجهة قصار النظر ممن قعدت بهم الهمم عن بلوغ الحكمة الحقيقية فلم ينفعلوا بالفكرة الاسلامية في سموها وعمقها وتفردها ، وشغلوا أنفسهم بقضية زائفة تقوم على افتراض خاطئ مؤداه أن الحقيقة العلمية أو الفلسفية تعارض الحقيقة الدينية ؛ وإن كان ذلك لا يعنى بالطبع تسليمنا بتطابقهما الفعلى تقديراً منا لتباين المجال : مجال التناهى واللاتناهى أو مجال النسبية والإطلاق ، وليس التباين مطابقا للتناقض أو حتى قرينا له بالضرورة . ولم يأت القرآن الكريم كتابا من كتب " العلم " أو " الفلسفة " على غرار ما يصدر عن إبداع الإنسان . وليس بالإمكان أصلا أن تستنفد معرفة عقلية ما – بالغا ما بلغت من رحابة وسمو – فضٌ مضمون الكلمة الإلهية التى هي الوجود أو" الخَلق " بإطلاق ، طالما نحن نعى بالقدر الكافى أن مراتب الوجود تند عن كل تصور محدّد ، وأن الوجود في دوام تجلّية أمام حركة العقل يستثير فينا ضروبا –

متعددة من الكفاح العقلي لمحاولة فهمه باصطناع مناهج غير جامدة ، ويبقى صحيحا دوما أن الكلمة الإلهية لم ينطق بها أحد بعد وأن إلى ربك المنتهى . ورحلة العقل إلى هذا المنتهى الأخير رحلة طويلة وشاقة ولا نهاية لها . وتبعد روح الثقافة الإسلامية بذلك في جوهرها عن كل نزعة دجماطيقية مغلقة [1] .

ومن ثمّ ننظر إلى القرآن الكريم باعتباره منبعاً يستضئ به وعي المسلم على قدر طاقته . وتوجهنا في بحثنا هنا فكرتان أساسيتان : الأولى هي فكرة التوحيد بكل متضمناتها الأنطولوجية في التنزيه والتعالي [2] ، والفكرة الثانية هي

---

(١) تُراجع هذه الفكرة بالتفصيل في : (محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام " ص ١٥٢ وما بعدها) .

(٢) العلاقة الأساسية بين الخلق والخالق هي علاقة الطاعة أوالخضوع والاستسلام الذي هو المعنى الحرفي للإسلام :" وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون" (آية ٨٣ / ٣ آل عمران) . والإله الواحد الأحد متعالي بإطلاق " ليس كمثله شئ " ، ولا تنجح أي واقعة - بالغا بلغت من الكمال والسمو في أن تجسده : " فلا تضربوا لله الأمثال ، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون " (آية ٧٤ /١٦ النحل) ؛ " يجادلون في الله وهو شديد المحال " (آية ١٣ / الرعد) .
ولم يكن إله اليونان إلا مجرد إله سام بين مجموعة من الآلهة ، وحتى في اللاهوت الطبيعي عند أفلاطون وأرسطو ، أرفع فلاسفة اليونان مقاماً ، نجد الفكر

رسالة الإنسان الإبستمولوجية المتصلة فى سعيه الدائب إلى كمال المعرفة أى إلى " الحق " الذى لا يغنى عنه الظن شيئاً .

= الإغريقي يفشل فى مجاوزة تلك الحدود ؛ إذ ليس الله – فى ديانات الوحى الكبرى – هو ما يهب الموجودات خيرها الأسمى ويوجهها نحو غاياتها ويحفظ لها دوام الوجود فحسب بل هو قبل ذلك كله الذى يمنحها " الوجود " من ذاته . وإذا كانت محاورة " طيماوس " (28c) تمثل جهداً ملحوظاً للارتفاع إلى فكرة إله هو علة الكون وراعيه إلا أنه يبقى أن لهذا الإله منافسين فى النظام العقلى للمثل. وإذا كان الصانع Demiurge" بسبب أوليته بين أعضاء الأسرة الإلهية يظهر لنا على أنه مشابه غالبا لإله الوحي ؛ إلا أن تدقيقا من هذا القبيل لا يُسمح به : " فالإله الذى يشبه غالبا الإله ليس هو الإله على الاطلاق .

- Taylor , A. E. " Plato , The man and his work " , pp. 440 - 440 , " A Commentary on Plato´s " Timaus " , pp. 79 , 493,
- Moore , P. E. , The Religon of Plato ' , p. 203 ,
- Hawkins , J. B. " The essentials of Theism " , pp. 48 - 49).

وإذا كانت صدارة فكرة الخير فى الجمهورية (٥٠٩ ب) تفرض تبعية الوجود Existence للخير وتُخضع الميتافيزيا للأخلاق وتفرض على المشيئة الإلهية قيود الكمال وقوانين الإنسجامْ ، فإن الإسلام ينظر إلى أى جانب من جوانب الكمال ضمن نظام الوجود المتحقق . وبرغم سمو فكرة " المحرك الأول و " الوجود بما هو موجود " ، و " الوجود فى أسمى مراتبه " ، و " الجوهر الضرورى الذى هو فعل دائماً "

- (Aristotle, " Metaphysics " . II 994 b 18, III 1003 a 31, XII 1072 b 10 , 1091 b 13).

فإن عقل أرسطو ظل مُشبَّعا بتعدد الالوهية .

ولقد ظهرت ماهية الله فى الفكر الاسلامى بصورة أكثر ثراءً من " الفكر " ؛ فالله هو=

. . . . .

= الوجود الخالص ؛ الذى لا ينضاف إلى وجوده وجود بخلقه للعالم ولا يسلب منه شئ بعدم العالم . إذ هو الوجود " الواجب " الأحد ؛ مما يؤكد صدارة الأنطولوجيا عند المسلمين : " أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون " (النحل اية ١٧ /١٦) ، " قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، ومالهم فيها من شئ وما لهم منهم ظهير " (آية ٣٤/٢٢ سبأ) ، " أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون " (آية ٣٦/٣ الطور) ، " أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسم ينصرون " (آية ١٩٠/١٩١ / ٧ الأعراف) ، "إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب " (اية ٧٣ /٢٢ الحج) .

ويراجع أيضا بيان " جيلسون " للفرق بين النظرة اليونانية ونظرة الوحى ، فى :

- Gilson , E. , The Spirit of Medieval Philosphy " , pp. 43 - 49 .


التصـور الإسـلامى للطبيعـة

من الملاحظ أن النظام الطبيعى ، فى النظرة الدينية ، يعتمد على نظام ما فوق الطبيعة باعتباره أصله وغايته ، بدايته ونهايته وأن كل ما يوجد فى الطبيعة إنما يعتمد فى بقائه ودوامه من حيث الوجود ومن حيث الفاعلية على إرادة قادرة على كل شئ حافظة له ممسكة إياه .

هل فكرة الطبيعة معادية للدين ؟ وهل هى من بقايا الفلسفات الوثنية ؟

أوَ لا يفسر هذا التساؤل موقف بعض رجال الدين بإزاء البحث الطبيعى ؟ أم أن الموقف الصحيح هو أن التصور الدينى لا يتجاهل ولا يحط من قَدْر التفسيرات العلمية أو الفلسفية الخالصة بل على العكس يدعو إليها ويرحب بها لأن كل حقيقة من حقائق العلم أو الفلسفة تعلمنا شيئا على طريق التعرف على الله ؟ . ثم ما هى وجهة النظر التي ترى حاجة إلي النظرة الدينية للطبيعة ؟

إن الدين ، بوجه عام ، يقوم علي اللامرئى . وقد ثار الدين ضد النزعة الطبيعية التى كانت تنكر واقعية اللامرئى لأن هذا الاعتقاد كان قاتلا للعقل نفسه .

ولدينا فى الإسلام أوسع فهم للطبيعة ؛ فالطبيعة الفيزيقية يشار إليها باعتبارها تجليا إلهيا عظيما . وعمل الطبيعة يظهر دلائل كافية على المعقولية . والقرآن يُسمى الطبيعة كلها طبيعة الله ، كما يقول عن الإنسان " فطرة الله التى فطر الناس عليها" (آية ٣١ / ٣٠ الروم) ، "وفى الآفاق وفى أنفسكم أفلا تبصرون " (٥١ / ٢١ الأنبياء) .

والإسلام هو أول الديانات الكبرى الذى أولى عناية فائقة للطبيعة حتى تتمكن الإنسانية العاقلة أن تبدأ سعيها نحو الله . وبتأكيده العظيم على دراسة الطبيعة الجوانية والطبيعة البرّانية، على هذا النحو - يلخص تعاليمه فى موضع واحد : فالإسلام هو والطبيعة شئ واحد : " وأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لايعلمون ". (٣١ / ٣٠ الروم) .

والإيمان الحق هو : الإيمان بالهوية بين العقل والطبيعة وإرادة الله ، ولو ضلّ الدين عن وجهته الصحيحة ولو أصبح العلم ضَيِّقاً فحينئذ سوف تنشب بينهما الخصومة . ولكن

عندما يكون معني العلم اكتشاف الاطراد والوحدة فى الوجود ويكون معني الدين أيضا اكتشاف الواحد من بين الكثير فإن بوسعهما أن يسيرا معا فى وئام [1] .

ونتيجة لتأكيد الوحدانية المطلقة لله ، الأحد الصمد المتفرد بذاته وصفاته وأسمائه، يقرر الإسلام حدود علاقة النظام الطبيعى بالله " الخالق " المبدع : فلا يستطيع أن يبقى على النظام غير مبدعه . ونحن نسمّى هذا النظام الثابت للأشياء باسم القوانين التى لا تغيّر إرادتنا منها . أما فيما يتعلق بالخالق فإن هذا الثبات لا يبقيه إلا كلمة الله . فالله هوالضامن لدوام الاطراد : " إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنه كان حليما غفوراً" (آية ٤١/٣٥ فاطر) ، ويمسك السماء أن تقع علي الأرض إلا بإذنه " (آية ٦٥/٢٢ الحج) ، " الذى خَلق فسوى والذى قَدَّر فهدى " (آية ٣٠/٨٧ الأعلى) ، " كل يجرى لأجل مسمّى ذلك الله ربكم له الملك " (آية ١٣/٣٥ فاطر) .

---

(1) Khalifa Abdel -Hakim ,"Islamic Ideology ", pp .20,34.

هذا على المستوى الأنطولوجي الذى لا يتجاوز فيه الوجود – بما فيه ومن فيه – وبكل مظاهر جماله وجلاله ، وبكل آثاره وفاعليته التى تخصه ، والتى تظهر فى كثير من الآيات القرآنية، لايتجاوز مرتبة العبودية المطلقة الموجودة دون أدنى استقلال حقيقي بقوانينه الذاتية وبعيداً عن مفاهيم الضرورة أو القدر الصارم أو الصدفة العارضة – فى تقاليد الفلسفة اليونانية وغير اليونانية – التي تشمل الله والعالم على السواء . إن مقتضى " الكمال " الالهى فى التصور الإسلامى يحدد لكل مرتبة فى الوجود قدرها الذى لا تتجاوزه ، ويجعل حدود العلاقة بين إرادة الله المطلقة والسنن الكونية الثابتة يتمثل فى هذه الآية المثيرة للعقل : " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (آية ٣٦/٨٢ يسن) . وكن فيكون ، إنما هو تقريب إلى الذهن في المجاز ، والأمر أهون من ذلك جدا في إرادة الله الخالق العزيز الحكيم . وبفضل هذه الإرادة الالهية الحكيمة يكون للأشياء وجودها ودوامها وقوتها وثباتها [1] . وعندما يتوقف

---

(١) يُراجع فى ذلك كله النصوص القوية العميقة والبالغة الدلالة والتأثير ، ترد فى استفاضة ملحوظة فى الجزء الثانى من نهج البلاغة للإمام على كرم الله وجهه .

التفسير العلمى عند اعتبار العلل القريبة التي تفسر الظاهرة الطبيعية أو التاريخية بغيرها من الظواهر المماثلة فإن الطلب الميتافيزيقى لا يجد الوفاء الكامل بحقوقه إلا بالصعود إلى بداية البدايات وأصل الأصول ، الذى يفسّر كل شئ ولايكون هناك ما يفسره على الإطلاق . فالقوة المتناهية المستعارة عرضة لأن يأخذها من أعطاها : " لاقوة إلا بالله " (آية ١٨/٣٩ الكهف) . " أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة " (آية ١٥/١٤ فصلت) [١] ؛ على حين أن الله سبحانه وتعالى ، هو الواحد القهار المستقل علي الأصالة بمجد الخلق لكل ما هو موجود فعلاً أو إمكاناً : (" قل من ربُ السموات والأرض قل

= وفيها الحجة البالغة والبيان القاطع على عقلانية التصور الاسلامى التى تصمد أمام أى نقد أو ارتياب (راجع مثلا : صفحات ٥٥ ، ٦٦ - ٦٧ ، ٩٩ - ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٩ - ١٢٦ ، ١٩٤ وغيرها كثير . وفى تقديرنا أن تعاليم الامام علىّ كان لها أبلغ الأثر فى توجيه الفكر الاسلامى ، ولا نقصر هذا التأثير بالطبع علي دائرة الفكر الشيعى - ومعلوم تاريخيا الارتباط الوثيق بين جابر بن حيان ودوائر الشيعة وبخاصة الإمام جعفر السادس - ولكننا نرى عموم هذا التأثير والتوجيه واتصاله فى تربية العقل الاسلامى وتأسيس بنيته فى وضوح وتميز . والأمر يحتاج فى نظرنا إلى مزيد من البحوث المتعمقة فى هذه السبيل .

(١) سوف نجد أن التفرقة بين الوجود الضرورى الواجب بذاته وبين الوجود الواجب بغيره والوجود الممكن تطرح نفسها مع بدايات التفلسف الاسلامى عند جابر والرازي وتصبح من المفاهيم الرئيسية فى فلسفات الكندى والفارابى وابن سينا .

اللهُ ، قل أفاتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً قل هل يستوى الأعمي والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم . قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار" آية ١٦ ،١٣ الرعد ، و" يخلق اللهُ ما يشاء إنه علي كل شئ قدير " آية ٤٥/٢٤ النور) .*(١)

* * *

ولئن تساءلنا : كيف يمكن لمخلوق ما أن يكون له عليّة فاعلة ؟ فإننا نرد على الفور : استناداً إلى الفهم الحقيقى لمعنى الخلق؛ أى الصلة القائمة بين الله والموجودات . وكيف يمكن أن يكون المخلوق على خلاف ذلك إذ ليس هناك أبعد من التناقض الكامن في تصور خصوبة تولّد عقماً . فخلق الأشياء يعنى خلق التأثير والفاعلية (٢) . والمخلوقات إذْ تمارس فاعليتها الخاصة

---

* يمكن النظر إلى القرآن الكريم ، بمعنى من المعنى ، بما هو تسبيح بالغ وتمجيد بلا حدود لفعل الخلق الالهى . فحقاً تسود فيه فكرة الخلق والشعور بالاعجاب العميق به . (يُراجع : Toshihiko Isutsu , " God and Man in the Koran " , New Hampshire , 1987 , p. 120 .

(١) ويُراجع هنا بالتفصيل :"أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : "الانسان والكون فى الإسلام "، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٥-٦٤.

(٢) قارن فى ذلك : Hawkins , D. J. B. , " The Essentials of Theism " , p. 112 .

إنما تطيع قانونا أسمى هو القانون الالهي : "الذى خلق فسوى والذى قدّر فهدى" . ويبقى الله - سبحانه وتعالى هو الغاية كذلك : " وأن إلى ربك المنتهى " فالله هو الأول والآخر ، الظاهر والباطن ، المبدئ والمعيد ، ولله يرجع الأمر كله .

وفى التصور الإسلامى لا يستطيع أى موجود أن يتجاوز فى نظام العلّية الفاعلية المرتبة التى يحتلها فى نظام الوجود ، والخلق فعل يصدق على الله وحده وليس ممكنا أبداً لسواه . وليست القضية الأساسية هنا هى قضية الشك فى ثبات السنن الكونية وفى اطراد الحوادث بل هى بالأحرى قضية مصدر ضمان الثبات لهذه السنن التى تلزم عن الوحدانية الكاملة اللامتناهية، وعلاقة هذه السنن بالله ، وليست إنكار العلّية الفاعلية باطلاق .

أما على المستوى الإبستمولوجى فإن الاستثارة القرآنية للعقل لا تتوقف أبداً : " قل يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا فى أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان " (آية ٣٣/٥٥ الرحمن) . غير أن حقائق الوجود ليست مبذولة للعقل دونما شروط أو تكاليف ولكن الهداية فى

التعرف علي الأسرار مرهونة بالمجاهدة تبذل عبودية لله وولاءً للفطرة السليمة .

* * *

إلى أى حد تتمايز هذه النظرة الإسلامية عن النظرة اليونانية مثلاً ؟

كان هرقليطس أول من وضع نظرية عن الضرورة عند اليونان من خلال صياغته لقانون الصيرورة الضروري الذي يتحكم فى كل شئ . وارتبطت الضرورة بتصور القدر وأصبحت فكرة الضرورة عند ليقيبوس وديمقريطس مكافئة للقانون الطبيعى وترددت هذه الفكرة عند بارمنيدس وامبادوقليس (١) .

ولقد تحددت فكرة الضرورة ابتداء من أرسطو تحديداً ينطبق على الموجودات والحوادث وعلى الحقائق مؤداه أن الضرورة ترادف استحالة النقيض . وهذه الصياغة العامة لفكرة

(١) يُنظر فى ذلك :

- Cyril Bailey , " Greek Atomists " , pp. 85 , 97 .
- Zeller , " Outline of Greek Philosophy " , p. 163 .
- Chevaliér , " La notion de Necessaire " , p. 27 - 28 .
- Sambursky ," The Physical world of the Greeks, p. 159 .
- Farrington , B. , " Greek Science " , I , p. 58 .

الضرورة تنطبق علي أنواع كثيرة تتعارض فيما بينها ، كما تكشف عن الخلط بين المستويين الأنطولوجي والإبستمولوجي ؛ وهو ماانبّه إليه بعض شراحه في العصر الهيلنستي ؛ كما تحدّد على ذلك معني خاص للمعقولية ظل مقبولا في الفكر الغربي زمنا طويلا وبالذات عند المفكرين الذين اعتدنا تسميتهم بالتنويريين يُعبّر عنه القول المأثور في كتاب " الأخلاق " لإسبينوزا : " إن سلامة العقل هي في اعتبار الأشياء ضرورية لاحادثة " (Ethics , II , 14) . على حين لم يكف فريق آخر من الفلاسفة عن الدفاع عن " الحدوث " في الطبيعة . ومن الملاحظ أن مفهوم " الصدفة " أيضا يلعب دورا هاما في المذهب المشائي . والصدفة وإن لم تكن تعني اللاحتمية الخالصة ، أو ما يحدث بغير سبب ، ومن ثَمّ فهي لا تُحدث شرخا حقيقيا في الحتمية العامة للكون ، فإنها مع ذلك تكون محتومة بطريقة غير تامة . والعرضي عند أرسطو هو مالا غاية له ، أي ما يشير إلى ثغرة في النظام الغائي لا في نظام العلل الفاعلة، كما أن " الصورة" إذْ تصطدم بضرورة عمياء للمادة لا تنتج إلا وجوداً غير متقن أي شيئا بشعاً. ومثل هذه الأشياء

البشعة أخطاء عرضية للطبيعة التي يمنعها حشد من الظروف لا يمكن التنبؤ بها من الوصول إلى غايتها [1] .

ولا يصبح لهذه الوجهة من النظر مكان فى النسق الدينى بالطبع : فإذا كانت الصدفة والأشياء البشعة ممكنة على المستوى النسبى لخبرة بشرية فإنها تفقد كل معنى لها عندما نشرع في نسبة هذا الكون كله إلى الله . ومادامت المادة مخلوقة فإنها لم يعُد لها نفس الدور الذى تؤديه في نظرية العرضى Fortuitous عند أرسطو . والأشياء البشعة - بما هى كذلك - مستحيلة - استحالة الصدقة ذاتها . وبعض الفلاسفة يفضلون إنكار مقاصد الله على الاعتراف بأنهم لا يعرفون شيئا عنها . وجواب القرآن الكريم هنا هو أن الله " .. خلق كل شئ فقدّره تقديراً " (الآية ٢/٢٥ الفرقان) ، "وإن من شئ إلا

---

(١) يراجع فى ذلك :

- Aristotle , ' Ph[illegible]ics ' , II 195 b , 196 a .

وكذلك الترجمة العربية لكتاب " الطبيعة " من عمل : إسحق بن حنين ، بتحقيق عبد الرحمن بدوى ، ص ١١١ - ١١٣ .

- Aristotle , " Metaphysics ; , VI , 1027 a
- Ross, W. D. , " Aristotle ', pp. 75 - 76 , 78 .

عندنا خـــزائنه ومـــا ننزله إلا بقـــدر مـــعلوم " ـ الآية ٢١/١٥ الحـجـر)، " إن الله بالغ أمـره قـد جـعل لكل شئ قـدراً " (آية ٣/٦٥ الطلاق) .

وعلى حين يسمح الفكر اليوناني بلا حتمية ناتجة عن نقص معيّن فى المعقولية – بتعبير " جيلسون " [(١)] – فــإن الفكر الدينى يقوى روابط الحتمية فى الطبيعة برد النظام الظاهر إلى قوانين عقل أسمي ، وبإدراج الصدفة تحت قانون . ويتم تحرير الطبيعة من القدر . فلكل شئ سببه الكافي ومرجعه الأخير . وليس القضاء إلا تسجيلاً لإرادة الله المطلقة ومشيئته النافذة التي لا تملك المخلوقات عصيانها . ولقد وجدنا من فلاسفة اليونان من أقرّ بالمصادفة ، وكان هؤلاء مضطرين بالطبع إلى نبذ فكرة القد ر؛ كما أن أولئك الذين رفضوا الصدفة بغية إرجاع كل شئ ، بما فيها الأشياء التى تبدو عرضية إلي تأثير الأجرام السماوية المحتوم ، كانوا على استعداد لإطلاق لفظ

---

(١) - Gilson , E. " The Spirit of Medieval Philosophy " , pp. 367 - 368 .

القدر على القوانين الفلكية . وليس أقل من ذلك وضوحا – فى نظر العقل – أن تجد الصدفة سببها الكافى فى العناية الإلهية. فالخلق كله – وفقا للقرآن ، مجال للعقل والنظام اللذين يعملان بطريقة مختلفة فى مستويات الوجود المتباينة . ولو مُنح الإنسان استبصاراً حقيقيا لما استطاع أن يجد خللاً فى الكون[1] .

وهناك مسألة هامة بالنظر إلى خصائص الألوهية فى الإسلام . وهى أن الله يرى كل شئ حاضراً وليس هناك بالنسبة إليه ماضى وحاضر ومستقبل وهو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم " ؛ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما فى البر والبحر " (آية ٥٩/٦ الأنعام) ، " قل لا يعلم من فى السموات والأرض من الغيب إلاّ الله " (آية ٥٦/٢٧ النمل) ، " وما كان ليطلعكم على الغيب " (اية ١٧٩/٣ آل عمران) ، "وما تكون فى شأن وماتتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين " (آية ٦١/٨ يونس) .

---

(١) Hawkins , D.J.B. , " The Essentials of Theism " , pp. 110 - 112 .

وعلى هذا فلا يصح أن يقال إن الله يتنبأ بما سوف يحدث بل إنه وحده الذى يرى ما سوف يحدث علي نحو ما هو حادث . ومن ثم فمن الممكن أن يكون الشئ حادثا ويفلت من قضاء الضرورة بفعل علة مبدعة هي وحدها واجبة الوجود ويكون هذا الشئ نفسه ضمن مجال الرؤية الإلهية الشاملة .

والحقيقة ، إن الضرورة فى الطبيعة لا تصمد إلا باعتبارها فرضاً [١] أو مصادرة لازمة ومنتجة ، طالما أن المرء لا يستطيع أن يستخلص من الممكن المنطقى الكائن الواقعى الذى هو أغنى منه أو أن يبرهن على أن النموذج الحتمي هو النموذج الوحيد المقبول . و " الحدوث " الذي يتقبله المفكر المسلم له معنيان : حدوث زمانى وحدوث ذاتى . والأول هو تحقق الوجود بعد أن لم يكن فى زمان سابق موجوداً ، والثاني هو افتقار الوجود الى مقوم غير ذاته يجعله متحققا بخصائص الوجود الفعلى [٢] .

---

(١) يقارن فى ذلك بالتفصيل :

Boutroux , Emile , " De La Contingence des lois de la nature " , Paris , 1921 , pp. 131 - 132 , 159 .

(٢) أبو البقاء الكفوى " الكليات " ، ط . بولاق ، القاهرة ١٣٥٢ هـ ، ص ٤٣٣- ٤٣٤.

تصور " الطبيعة " عند جابر بن حيان

ماهى صورة الوجود عند جابر بن حيان ؟ وما حدود العلم الإنسانى به ؟وهل العلم قاصر على استقراء الطبيعة المحسوسة ؟ أم له أن يطمح إلى تجاوزها ؟ وما هى ا لسبيل إلى ذلك ؟ أى كيف لنا أن نحصّل تصوراً ثابتاً عن الكون يكون مقبولا فى نظر العقل وبشروط البرهان السليم ؟ ثم ما هى حدود المنهج العلمى وغايته وهل تخضع نتائج العلم لاعتبارات الاحتمال والترجيح أم أن لقوانينه صبغة مطلقة تجعلها محتومة الصدق زماناً ومكاناً وبحيث يكون التنبؤ بالمستقبل على غرار الماضى لازماً لزوماً منطقياً ؟ ثم ما مدى الترابط الحقيقى بين النسق الإبستمولوجى والنسق الأنطولوجى ، أو بين نظريتى المعرفة والوجود ؟

فى محاولة الإجابة على هذه التساولات يبين لناجابر كيفية الاستدلال وضروبه ، وأسس المعرفة العلمية الممكنة وحدودها بما يعصمه من الوقوع فى شرك الوهم بضرورة إحاطة العقل الإنسانى بمطلق الوجود وفى دعوى مطابقة الصورة العقلية لمرجعها تماما، أى دعوى مطابقة ما " بالأذهان"لما " بالأعيان" ، وذلك على نحو نبتعد فيه عن مفاهيم " الضرورة "و" الحتمية "

و"القدر الصارم" التى سادت رؤية الفكر اليونانى لوجود الموجود. ولسوف يظهر جابر بن حيان لنا فى وضوح وبيان باعتباره ذلك الفيلسوف الذى يكشف عما يفهمه من معنى الوجود بقدر طاقته على التعرف دون إدعاء قاطع بحقيقة هذا الوجود فى ذاته .

ومن حيث أن أخص خصائص الألوهية وأعم صفاتها ، فى التصور الإسلامى ، وجوب الوجود وضرورته الذى هو فاعلية مطلقة وأن العلِّية السارية فى الكون باجمال إنما ترجع إلى طبيعة هذا " الوجود " الفريد ، وانطلاقاً من التساوق – الذى يراه جابر بن حيان ضرورياً – بين منهج البحث وموضوعه يلزم التنبيه إذن إلي خطر منهج التمثيل أو التشبيه أو المقايسة بين الله وغيره من الموجودات ، فالقديم ليس كمثله شيئ : و"ليس الأمر فى القديم والمحدث على ما ظنه جهلة المتكلمين في هذا الباب الذين استدلوا على الغائب بالشاهد ، مع تناهيهما فى العناد، والجزء على الكل مع ظهور الفساد فى ذلك " [١].

---

(١) جابر بن حيان : " نخب من كتاب القديم " (ضمن : مختار رسائل جابر) ، ص٥٤٣ .

ويستهلم جابر بن حيان فى ذلك التوجيه الإلهى العميق " أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " (آية ٥٣ / ٤١ فصلت)، ويكشف بذلك عن استباق لما سوف يؤكده الفارابى - فيما بعد - من ايثاره للدليل الانطولوجى على دليل الحدوث وللجدل الهابط من منبع النور لإضاءة الوجود على الجدل الصاعد من الحادث إلى الضرورى [١] .

---

(١) يقول أبونصر الفارابى فى ذلك : " لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ؛ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا : " سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتي يتبيّن لهم أنه الحق " ، " أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد " (فصوص " الحكم " ، ضمن كتاب المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى ، القاهرة ١٩٠٧ ، ص ١٣٩) . وفى معرض المقارنة بين المنهجين وايثار الطريق النازل يقول الفارابي : ؛ إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حق . فانظر إلي الحق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه . " (المصدر السابق ص ١٣٩ - ١٤٠) .

ويلاحظ فى واقع الحضارة الاسلامية أن الفترة التاريخية ما بين منتصف القرن الثاني وحتى عصر الكندى ، وهى الفترة التى ازدهر فيها جابر واستوعب أفكارها أبو بكر الرازى من بعد ، لتشهد بزوغ التفكير الفلسفى . وفى الأنظار العقلية لمفكرى الفترة ما يكشف عن تمايز موقفهم عن موقف المتكلمين ، بمنهجهم=

إن أخص الأشياء بالقديم – فيما يقرر جابر – " هو الوجود الذي يستغني به الفاعل ، وذلك أنه إذا لم يزل موجوداً فلو كان بالفاعل كان موجوداً لكان قبله ، وما تقدمه غيره ليس بقديم . فإذا الوجود أخص (من)[1] خواصه " .

ويزيد جابر الأمر بيانا في قوله : " لكن المحدثات موجودة أيضا ، وبالواجب كانت كذلك " [2] ؛ أي وجودها بغيرها وليس لها على الأصالة، بل " وجب الوجود للمحدث عن وجود القديم[3] ، لكن وجود القديم على جهة الوجوب المستغني عن الفاعل وعلى جهة العلة لغيره لا على جهة المعلول . فبهذه الجهة

= الذي يبدأ من مسلمات نصية ويستهدف الدفاع العقلي عنها لإلزام المعاندين ؛ كما تشهد هذه الفترة محاولة جسورة لنحت المصطلح الفلسفي العربي على مستوى الاشتقاق أساساً ثم على مستوى التعريب في نطاق محدود . ولعلّ في تسليط الضوء على كتابات هذه الفترة ما يساهم في مراجعة الأحكام التاريخية عن بدايات التفلسف في الإسلام – وقبل اكتمال ترجمة الفلسفة القديمة ! والأمر – في رأينا يحتاج إلى مزيد من الاستقصاء .

(١) " أخص من خواصه " . كذا في الأصل ، ونقترح حذف ما بين القوسين ، خلافاً لقراءة كرواس .

(٢) جابر بن حيان ، المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٣) جابر بن حيان ، المصد السابق ، ص ٥٤٤ – ٥٥٥ .

كملت الخاصية للقديم . ومن خواص القديم أيضا أن تكون جميع المحدثات من فعله وأثره إذ لابد لجميعها من انتهاء إليه ورجوع إلى كونه علة لها إما قريبة أو بعيدة . فليس للقديم سوى هاتين الخاصيتين وهما واحدة ، وذلك أن الوجود له هو الصفة التى بها أثّر آثاره ، وآثاره لابد أن تكون شبيهة بمؤثرها من الوجه الأحسن. فلذلك قصرت المحدثات عن القديم وكثرت صفاتها" [1].

فالوجود – على ذلك – هو أخص خصائص الألوهية ، عند جابر : " فالقديم الذى هو الجوهر الأول والعلة الأولى لم يزل ولايزال موجوداً. * **وإن الوجود أخص أوصافه والتأثير أقربها شبها بذاته** . فإنه لولا ذلك ما كان فى الأشياء دليل عليه ولا كان شئ مخالفا لشئ "[2] . فالفاعلية أو التأثير هى

---

(١) قارن ما سوف يقوله الفارابى بعد ذلك عن "واجب الوجود بغيره" ، مع اختلاف النظرة عند كل من جابر والفارابى .

(*) نقرأ عند جابر هذا الابتهال إلى الله سبحانه وتعالى :
" اللهم أنت أنت يا من هو هو ، يا من لا يعلم ما هو إلا هو ، اللهم أنت خالق الكل ، اللهم أنت خالق العقل ، اللهم أنت واهب النفس الإنسانية ، اللهم أنت خالق العلة ، اللهم أنت خالق الروح ، اللهم أنت قبل الزمان والمكان وخالقهما اللهم أنت فاعل الخلق ، والحركة والسكون وخالقهما .. اللهم إنى أعلم أنك لا تخاف خللاً ولا نقصاً يوهنك برحمتك وكرمك ؛ " نخب من كتاب الميزان الصغير " – مختار رسائل جابر ، ص ٤٥٧ .

(٢) جابر بن حيان ، " نخب من كتاب القديم " ، ص ٥٤٥ .

مكمن الوجود أو جوهره به يظهر ويتميز ويتحدد كل موجود بوجود يخصه . وانعدام الفاعلية يخرج بنا من دائرة الوجود إلى دائرة العدم . وفى معرض رَدّه لمذهب أصحاب الطبائع القديمة يقول جابر : " إن من مقدمات اليقين وعلوم الاضطرار عند الفلاسفة أنه يستحيل أن يكون جوهر " موجود " عطلاً من الأفعال كلها الطبيعية والصناعية حتى يكون ذلك الجوهر ليس بذى فعل فى نفسه ولا فى غيره ... فإن الطبائع على ما بيّناه هى الأصل وأنها منفعلة للبارى جلَّ قدره "[1] . على حين أن الوجود الإلهى متصل ومستغن فى وجوده وأنه ليس له ند ولا ظهير خلافاً لغيره مما هو حادث ومعلول ؛ " فالذى لم يزل لا يبطل ولا يضمحل ، وأن المعلول لابد له من علة "[2] . والقديم لا تجرى عليه الحوادث ؛ " فإذا حدث فى الذى لم يزل ضد ما لم يزل أمكن فيه الاستحالة فى الكل . فيمكن أن تستحيل حياته إلى الموت وحمده إلى الذم وذمه إلى الحمد وكونه إلى الفساد .

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب الأحجار على رأى بليناس " (ضمن مختار رسائل جابر) ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير - المقالة الثانية " (ضمن مختار رسائل جابر) ، ص ٢٤٣ .

وإذا كان ذلك في وقت واحد فهو مركب لامركب في وقت واحد وحال واحدة . فيكون الأزلي لم يزل على حال لم يزل على ضدها وهذا من أشنع المحال ؛ [١] . فالكامل لا يقترن به النقص بحال ما ؛ " وإذا حدث في الذي لم يزل تاما النقصان أمكن فيه الفناء : فيكون الذى لم يزل تاماً ينقضى ويفنى وهذا من أشنع المحال" [٢] .

ونجد عند جابر بن حيان تصوراً خاصاً " للزمان " يخالف تماما التصور الأرسطي ، الذى قبله بعض فلاسفة الاسلام من بعد [٣] . وهو وإن اقترب من التصور الأفلوطيني إلا أنه لم يكن مطابقاً له تمام التطابق ، وسوف يكون لهذا التصور الخاص : تصور الزمان المطلق في مقابل الزمان النسبي مكانة جوهرية بعد ذلك في الفلسفة الطبيعية عند أبى بكر الرازى ، الفيلسوف الاسلامي الكبير .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٦٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧٨ .

(٣) يعرف الكندى " الزمان " في رسالته في " الفلسفة الأولى ؛ بأنه " كمية فليس ممكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل ؛ فالزمان ذو أول متناه " . (ص ٤٦) . ويقول أيضا : " فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له: والزمان=

الزمـان – عند جـابر – ليس هـو عدد حـركـة الأفـلاك ، وليس أحد لواحق الجرم المتناهى ولكنه شأن من شئون المطلق القديم. والزمـان هو الديمومـة المتـصلة أو هو جـريان حـوادث الوجـود ، وهو ليس مـوضـوعـاً يدرك بالحس المشـترك : ؛ فـالزمـان جـوهر واحد ، وهو بلا جزء ومتى مثل الآن ، وهو جنس لا شئ فوقه . والمتزمّن بالزمان هو المتجزئ لا الزمان ، وهو جوهر واحدٌ أبدى سرمدى والمتزمٌن ينقسم ثلاثة أقسام : ماضٍ ذاهب قد قطعه وجازه دوران الشمس والتعرف الذى نُصب عليه ، ودائم واقف فى الوقت الذى هو فيه ، وآت مستقبل متوقع وروده . والشئ

= زمان جرم الكل ، أعنى مدته ؛ فإذا كان الزمان متناهيا ، فإن إنيّة الجرم متناهية ، إذاً الزمان ليس بموجود " (ص ٥٠) ، أى قائماً بذاته موجوداً . و"لاجرم بلازمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أعنى إنه مُدُّة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان " (ص ٥١) . وفى رسالته فى " حدود الأشياء ورسومها " يعرف الكندى الزمان " بأنه مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأشياء " (ص١١٥) . ويُسلّم الكندى بتطابق الجرم والحركة والزمان فيقول فى رسالته : " فى مائية مالا يمكن أن يكن لا نهاية له ، وماالذى يُقال : لانهاية له " : " إذا لم يكن حركة ولازمان فلا جرم فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً " (ص ١٥١ – ١٥٢ ضمن : رسائل الكندى الفلسفية) .

الذى بالقوة هو الذى يمكن أن يكون وجوده فى الزمان الآتى المستقبل كقيام القاعد وقعود القائم ، والشئ الذى بالفعل هو الموجود فى الزمان الحاضر من سائر الأفعال الكائنة لقعود القاعد وقيام القائم [١] .

وهنا لا يجب أن نغفل عن التنبيه الاسلامى الوارد فى نصوص العقيدة ذاتها والموجّه لنكرة المسلمين عن الزمان [٢] .

* * *

ومختلف الاستدلالات التى يوردها جابر بن حيان بإسهاب ، وبخاصة فى كتاب " الخواص الكبير " تستهدف فى المقام الأول تأكيد عقيدة التوحيد فى مواجهة مذاهب الثنوية ومختلف طوائف المشركين : " فأى محال أعظم من قول قائل قال : إن ذاتا لم تزل كانت قبلُ لم تزل ذاتين لم تزالا ، أو ذاتين لم تزالا صارتا ذاتا لم تزل. فيجب من ذلك أنّ مالم يزل قبل لم يزل" [٣]؛

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل (ضمن مختار رسائل جابر ، ص ٢) .

(٢) فى الحديث الشريف " لاتسبوا الدهر " ، رواه مسلم عن أبى هريرة بلفظ : : فإن الله هو الدهر " ، ورواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة بلفظ : " يقول الله تعالى : يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر بيدى الليل والنهار " . ورواه بألفاظ مختلفة البيهقى فى " السنن الكبرى " وأبو داود فى " السنن " والحاكم فى " المستدرك " .

(٣) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير " ، " ضمن مختار رسائل جابر " ، ص ٢٨١ .

أى أن الزمان خصيصة ملازمة لوجوب الوجود الذى هو وجود الواحد الأحد . ويقول جابر فى ذات المعنى : " ويلزمه إنْ كان لامتناهيا أنه لا غيره ، وقد زعموا أن معه غيره ، فيكون لا غيره معه وغيره معه، وهذ من أشنع المحال "[1] ، و " الذى لم يزل لا يضمحل ولا يفسد فى حال من الحالات ولا يبطل فإنه قبيح فى النظر وسخيف فى العقل ".[2] وتقرير" أن العالم لم يزل .. وهو مذهب سقراط ، قد أوضحناه فى كتاب المزاج . **وقد بيّنا ثَمَّ أيضا كيف فساد ذلك على أصلنا** "[3] .

الكون إذن حادث بفعل الابداع ، والقديم هو الله خالق الكون من العدم أو مبدع " الأيس عن ليس " كما يقول جابر . ونحن هنا – فيما نعلم – مع أسبق المحاولات العقلية ، فى الإسلام، لتأسيس النظرة الفلسفية للكون ، خارج دائرة علم الكلام. ويدلل جابر على إبداع العالم وخلقه فى مقابل القدم والأزلية ، وذلك فى نحو قوله :

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ .

أي أن الزمان خصيصة ملازمة لوجوب الوجود الذى هو وجود الواحد الأحد . ويقول جابر فى ذات المعنى : " ويلزمه إنْ كان لامتناهيا أنه لا غيره ، وقد زعموا أن معه غيره ، فيكون لا غيره معه وغيره معه، وهذ من أشنع المحال "[1] ، و " الذى لم يزل لا يضمحل ولا يفسد في حال من الحالات ولا يبطل فإنه قبيح فى النظر وسخيف فى العقل ".[2] وتقرير" أن العالم لم يزل .. وهو مذهب سقراط ، قد أوضحناه فى كتاب المزاج . **وقد بيَّنا ثَمَّ أيضا كيف فساد ذلك على أصلنا** "[3] .

الكون إذن حادث بفعل الابداع ، والقديم هو الله خالق الكون من العدم أو مبدع " الأيس عن ليس " كما يقول جابر . ونحن هنا - فيما نعلم - مع أسبق المحاولات العقلية ، فى الإسلام، لتأسيس النظرة الفلسفية للكون ، خارج دائرة علم الكلام. ويدلل جابر على إبداع العالم وخلقه في مقابل القدم والأزلية ، وذلك فى نحو قوله :

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٢٦٣ .

أو عن استحالة وابداع ثان عن ليس ، وهو قول أهل الابداع عن ليس أعنى الموجود .. وقد أنبأنا أن ظهور بعض الأجساد عن بعض لا يمكن أن يكون عن كون بعضها فى بعض البتة ، ومالم يكن فهو ممتنع . وإن كان ذلك لعلة غير الكمون فلم يبق إلا أن يكون القول كما قال أهل الابداع .. فأما الذى يقول فيه أهل الإبداع فهم القائلون بالتوحيد والمبطلون قول المنانية وغيرهم ممن قال بقولهم فى كمون بعض الأشياء فى بعض " [1] .

وهذا العالم الطبيعى المركب والمادى - عند جابر متحرك بفعل مبدعه ، ولا يمكن اعتباره متحركاً من ذاته ؛ " فالمتحرك من ذاته مشكوك فى وجوده إلا على طريق الاتساع فى القول" [2] ؛ كما أن " المتحرك لا يكون إلا جسما من قِبل أن الحركة لا تقوم بنفسها إذا كانت عرضاً ولا تكون فى الجوهر البسيط إذ البسيط لابُعد له تجرى عليه الحركة ، فالنقلة إنما هى لجسم والنقلة أفضل أنواع الحركات وأشرفها ، فلو كان

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٢) جابر بن حيان : " نخب من كتاب البحث " ، مخطوط ، مكتبة جار الله ، إستنبول برقم ١٧٢١ (ورقة ١٢٨) .

المحرك الأول متحركاً لكان جسماً علي هذا الشرط .. ولا يكون المتحرك إلا مركبا ، فإن جميع ما يتحرك لابد أن يكون مركباً .. والجسم المتحرك كائن من جسم ومن حركة فهو مركبٌ ولذلك ما قيل في المحرك الأول إنه صورة فقط ومفارق للمواد كلها ليكون بالحقيقة هو الشئ البسيط الذي يستحق هذا الإسم باطلاق". [1]

ويأخذ جابر على جالينوس أنه :"ابتدع الشكّ وحَيرّ الناس وردَّ على أرسطاليس في مواضع من كتبه وفي كتابه في المحرك الأول وفي كتابه في البرهان ، وذلك أني أعتقد في جالينوس أنه ما علم ماقال البتة في هذه المواضع والشكوك ، وأقول : ذلك إنما اعترض جالينوس من قبل أن المحرك الأول لابد أن يكون متحركا إذا حرك ما حركه ، وقد قلنا مراراً كثيرة إن هذا يجر ويقود إلى وجود مالانهاية له بالفعل ، وهذا خلف لا يمكن ، وهذا يفسد من جهات كثيرة جداً ، منها أن المتحرك لا يكون إلا جسماً، ومنها أنه لا يكون إلا مركبا من مادة موضوعة وحركة ، ولهذا قلنا بأن المتحرك من ذاته مشكوك فيه لأنه إما

(١) المصدر السابق ، ورقة ١٣٩ .

أن تكون ذاته كلها حركة وهذا لا يقوم بنفسه وإما أن يكون بعضه حركة وبعضه ذاتا وهذان لا يكونان ذاتا واحدة. وأيضا فإن الحركة عرض في المتحرك بها والذات جوهر ، فكيف يكون ما ذاته جوهر بعضها عرض " (١) .

ومما يستلفت النظر هنا أن يتنبّه جابر إلى سوء فهم جالينوس لآراء أرسطو في الحركة ، وذلك في وقت سبق ترجمة أبي عثمان الدمشقي لرسالة الإسكندر الأفروديسي الهامة : "في الرد على جالينوس فيما طعن به على أرسطو في أن كل ما يحرك فإنما يتحرك عن محرك " (٢) .

ولقد ظلّت نظرية " الكيفيات الأربع " موجّهة لفهم الطبيعة عند جابر ، من حيث إنها كائنة من تضاعيف الكيفيات بالحركة والسكون ، وابتداء تضاعيفها امتزاج الكمية معها : "فالطبيعة إذن أربعة أشياء ابتداءً : حركة وسكون بكيفية وكمية. هذا هو

---

(١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

(٢) نشر هذه الرسالة في نصها العربي المترجم عن اليونانية ونقلها إلى الانجليزية : Nicholas Recher & Michael E, Marmura ضمن مطبوعات : Islamic Research Institute بإسلام أباد ، باكستان ١٩٦٥ م .

جوهر الطبيعة . فإذا صارت كذلك انفطرت منها أربعة أشياء لا غير : حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة أوائل أمهات بسائط . ثم أحاطت الحركة والسكون والكيفية بتلك الأمهات والكمية بعد اجتماعها فكان أيضا عنها جميع الأشياء الموجودات من لدن الفلك المنير إلى جميع الأجناس الثلاثة أعنى الحيوان والنبات والحجر " (١) .

* * *

ويدفع جابر - فى شكوكه على جالينوس ، التصور الحتمى الصارم للكون والقول بقدمه . ويتجلى حسُّه الفلسفى المرهف فى نقده للأساس المنهجى الذى يقوم عليه تقرير القدم ، فى بيانه أن الزعم باضطراد الحوادث فى الكون واستحالة أن تأتى مستقبلا خلافاً لما هى عليه الآن أو لما كانت عليه فى الماضى إنما هو أمرٌ لايقوم عليه أصلاً برهان حقيقى، وإنما هو مجرد استدلال مبنى على جرى العادة أضعف ألوانه مالا يوجد له إلا مثال واحد وأقوى مايوجد منه ما كان جميع ما فى الوجود مثاله فيظهر علي أنه اليقين وما هو بيقين . وفى ذلك يقول جابر

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل " ، ص ١٥ - ١٦ .

فى نص له بالغ الدلالة : " إن جـــالينوس مع تمكنه من العلم وتدربه فى النظر قد أخذ مقدمات من هذا الباب على أنها أوائل تمثَّل بها حتى إنه قال في كتابه البرهان : إن من المقدمات الأولة فى العقل أنه إذا كان الصيف يتبعه الخريف لامحالة فإنه لم يكن إلا بعد خروج الربيع . وأنا أحسب أن هذه المقدمة ليست بصحيحة دون أن يصح أن الأزمان لم تزل ولاتزال على مثل ما هى عليه . **فإذا لم يصح ذلك فإنه لا يؤمن أن يكون صيف لا يعقبه خريف ولم يتقدمه ربيع** . فقد استقصيت هذا المعنى فى كتابى المسمى كيفية الاستدلال بغاية البيان على **مذهب المنطق والنطق** . وقد استعمل هذا أيضا فى كتابه المسمى ‹ البرهان › [١] فإنه قال هناك **مغالطاً أو على سبيل أنه خافٍ عليه** . فإنه قال: وينبغى لنا أن نعلم أن هذا الجزء الشريف – يعنى جزء السماء [٢] – غير مكوَّن

---

(١) فى نشرة كراوس بياض بالأصل ، وقد أثبتنا هنا بين قوسين عنوان كتاب "البرهان" لجالينوس ، وذلك بالرجوع إلى كتاب الرازى الهام" الشكوك على جالينوس " والذى يستدرك فيه أيضا نفس الأمر على جالينوس بعبارات تكاد تكون هى عبارات جابر بنصها . ونرجو أن تتاح لنا قريبا فرصة نشر هذا المخطوط الفريد .

(٢) يظهر هنا فى صياغة جابر لآراء جالينوس تنبهه إلى الإرث اليونانى فى تقديس العالم السماوى .

من أن آباءنا وجميع القدماء لم يزالوا يرونه على مثال واحد ، وقد رصد[ه] المنجمون قبل ألوف السنين فوجدوه على مثال واحد في أعظامه وحركاته . ومَدَّ في هذا الكلام وتوسّع ، فقد تعلقّ بهذا الاستدلال وما يأتيه ، واعتمد على الدهرية حتي أوجبوا أنه يجب من أجل أنهم لم يروا ولم يشاهدوا رجلاً إلا عن امرأة وأنه لا يكون يوم إلا بعقب ليلة ولا ليلة إلا بعقب يوم، ودفعوا واطرّحوا جميع ما شهدته البراهين بخلاف ذلك . وسنقول في ذلك المعنى ما ينبغي أن يقال ، **وإن هذا باب لا ينبغي أن يتجاوزه المعنيُّ بهذا المذهب بالهوينا .**

"..... ومثال ذلك أنّا نقول : إنه كان يمكن أن لا يكون مولود إلا على مثال ما أدركناه وشاهدناه لو كنا قد أدركنا جميع الموجودات وأحاط علمنا بها ، فأما ما نحن نقصر عن ذلك فإنه قد يمكن أن يكون موجودات مخالف حكمها في أشياء حكم ماشاهدنا وعلمنا إذ كان التقصير عن إدراك جميع الموجودات لازما لكل واحد منا" (١) . ويزيد جابر الأمر بيانا ووضوحاً –

---

(١) جابر بن حيان : " نخب من كتاب التصريف " ، (ضمن مختار رسائل جابر) ، ص ٤٢٠ – ٤٢١ .

منبهاً إلى الأساس الإبستمولوجي الذي ينبغي أن تقوم عليه فلسفة الطبيعة ومرجعاً اضطراب الحكيم اليوناني إلى عدم تفرقته بين طبيعة الحكم الاستقرائي الاحتمالي المرجَّح الحدوث والحكم البرهاني الضروري المحتوم الذي يستند إلى البديهيات وأوائل العقل . يقول جابر " فليس لأحد أن يدعي بحق أنه ليس في الغائب إلا مثل ما شاهد ، أو في الماضي والمستقبل إلاَّ مثل ما في الآن ، إذ كان مقصراً جزئياً متناهي المدة والإحساس . وكذلك لا ينبغي أن يستدل الإنسان علي أن العالم لم يزل من أنه لم يدرك أحدٌ من الناس ابتداءَ كونه ، ولا على أنه لم يكن رجل إلا عن إمرأة ورجل لأنه لم يدرك الأمر إلا كذلك ، من قِبلَ أنه يمكن أن يكون وجود الانسان الأول مخالفاً لما عليه الأمر في تكوين سائر الناس . ومن أبى ذلك لزمه أن لا يقبل مالاحَسَّه هو أو مَن تناهى إليه خبره ولزمه أن ينكر وجود أشياء كثيرة وهي موجودة "..(1) .

وعلى هذا النحو يُفسح جابر بن حيان – بما هو مفكر مسلم – مكاناً لاعتقاد لا يحيله العقل بحدوث الوقائع الدينية والتسليم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٠ –٤٢٢ .

" بالمعجزات " الخارقة للعادة ، من قبيل خلق آدم أو خلق عيسى عليهما السلام .

ولقد كشف نقد جابر للأساس المنهجى الذى يستند إليه تصور الطبيعة عند جالينوس عن إنجاز عقلى وأخلاقى لا يخطئه إلا المكابر . ويلخص لنا جابر جوهر هذا الإنجاز فى عباراته الدالة : " ليس لأحد أن يدفع ويمنع وجود ما لم يشاهد مثله ، بل إنما ينبغى له أن يتوقف عن ذلك حتى يشهد البرهان بوجوده أو عدمه . أما أن يظن أو يحسب عدمه قبل ما خُبرٌ به وورد عليه، أو يوجب بطلان ما خُبرٌ به وعدمه البتة فجهل بطريق الاستدلال على ما قدَّرنا واضح " (١) .

* * *

إن جابر يؤمن – من حيث المبدأ – بإمكانية تحصيل العلم بالطبيعة بشروط التحصيل السليمة .ولا تدفعه صعوبة الموضوع أو دقته وخفاؤه إلى الانصراف عنه أو إلى الوقوع فى براثن النزعة الشكية ؛ وذلك " لأن العلم يصل إلي " ما بعد الطبيعة " ويستخرجه فكيف لا يصل إلى الطبيعة ؟ ولسنا نقول

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٢٣ .

إنه يستخرج ما في الطبيعة مَنْ لاعلم له ، إنما نقول : ذلك العالم التام . وإن كان يمتنع لخفائه وعسره فلكل شئ مثال ومقابل يستخرجه ويظهره " .[1]

والصورة العقلية التي نكونها عن الطبيعة لا يمكن أن تتأسس استنباطيا بالضرورة طالما أن الوجود ينكشف أمام الوعي الإنساني على مستويات متتابعة منها ما يخضع للخبرة الحسية ومنها مايخضع للعقل ومنها مايتجاوزهما معا [2] . ولا يصح - فيما يرى جابر - أن نقيم تصورنا للطبيعة " أولانياً " ، تماماً كما لا يصح، على حد قوله - " أن نطالب في الأوائل بدليل"[3]. بيد أنه لا يمكن اقامة أحكام استقرائية مقبولة عن الطبيعة إلا على أنحاء ثلاثة : المجانسة ، ومجرى العادة ، والآثار .وكلها تؤدي إلي مجرد استدلالات مرجّحة غير اضطرارية . ولقد حفظت لنا كتابات جابر الباقية توضيحاً للنوعين الأولين منهما ؛ يقول جابر : " إن مثل دلالة المجانسة

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل " ص ٧ - ٨ .

(٢) جابر بن حيان : " كتاب البحث " ، ص ١٠ - ١١ .

(٣) جابر بن حيان : " كتاب الخواص الكبير " ، ص ٢٣٤ .

الأنموذج كالرجل يُرى صاحبه بعضا من الشئ ليدل به على أن الكل من ذلك الشئ مشابه لهذا البعض * . ودلالة هذا الباب من هذا الوجه لا دلالة ثابتة صحيحة ، غير أن جماعة من أهل النظر قد استدلوامن هذا الباب على ما دلالة فيه عليه باضطرار، أعنى أنهم أثبتوا من أجل هذا الشئ الذى هو الأنموذج مثلا وهو من جنسه شيئا آخر هو أكثر منه . وهذا دلالة غير اضطرارية ولاثابتة في كل حال . وذلك أن هذا الشئ الذي هو الأنموذج لايوجب وجود شئ آخر من جنسه حكمه فى الجوهر والطبيعة حكمه . وقد استدلت المنانية بهذا الاستدلال فقالت : إذا كان في العالم نور وظلمة وخير وشر وحسن وقبيح فإنه يجب أن يكون خارج هذا العالم أيضا نور وظلمة وسائر ما ذكروا تكون كليات لهذه . وليس هذا الاستدلال بواجب دون أن يثبتوا أن ما فى العالم من هذه أجزاءً وأبعاض . وأما قبل أن يثبتوا ذلك فليس يجب عنه ما أوجبته اضطراراً . وذلك أنه يمكن ألا يكون ما فى العالم من هذه أبعاضا بل هى كليات أنفسها .

---

* يقصد جابر بذلك أن هذا النمط من الاستدلال يقوم على مغالطة أن ما يصدق على الجزء يصدق على الكل .

فلذلك لا تصح هذه الدلالة دون أن يُبيَّن أن ما فى العالم من هذه أبعاض وأجزاء . ألا ترى أن الأنموذج لايثبت عند من دُفع إليه كم من ذلك الجوهر عند من أراه ذلك الأنموذج ، بل لا يثبت عنده بعلم يقين أن عنده من ذلك شيئا غيرما أراه " (١).

وخلاصة ما يؤدى إليه هذا النمط من الاستدلال هو عدم اليقين ،" ولا يأتى صحيحاً اضطرارياً لكن ممكنا يجوز أن يكون وأن لا يكون ليس فيه علم يقين ثابت . والذى يحصل إذن من هذا الوجه من الاستدلال ما ذكرنا دون غيره ، أعنى المشابهة فى الطبع متى وُجدت لا إيجاب الوجود "(٢) .

أما الاستدلال الاستقرائى ، وكما هو معهود لنا الآن ، فإنه لا يخرج عند جابر – عن كونه تعلقاً مأخوذا من جرى العادة ، وهو وإن كان أكثر ألوان الاستدلال أهمية فى البحث الطبيعى ؛ طالما أنه " القياس واستقراء النظائر واستشهادها للأمر المطلوب عليه ، إلا أنه ليس فيه علم يقين واجب اضطرارى

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب التصريف " ، ص ٤١٥ – ٤١٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤١٧ – ٤١٨ .

برهانى أصـــلاً ، بل علم إقناعى يبلغ أن يكون أحـــرى وأولى وأجدر لاغير .. وهذا الباب يناصب البرهان ويقابله كثيرا ويدل على خلاف ما دلَّ عليه ، وقوته وضعفه بحسب كثرة النظائر والأمثال المتشابهة وقلتها ، حتى إن قوما قد ظنوا أنه يمكن أن يكون فى هذا الباب علم برهانى يقين ؛ وذلك إذا لم يوجد فى كل ما يسبقه أمر واحد مخالف لمايشهد بأمر ما من الأمور "[1] .

وتقدير جابر لهذا النمط العام والهام من أنماط الاستدلال هو : " أن أضعف ما يوجد من القياس مالم يوجد له إلاّ مثال واحد ، كرجل قال مثلا : إن إمرأة ما ستلد غلاماً ، فسألناه عن الدليل من أين علم ذلك ، فأجابنا بأن قال : من حيث أنها ولدت فى العام الأول غـلامـاً ، ولم تكن تلك المرأة ولدت إلا ولداً واحـداً فقط. وأقوى ما يوجد منه ما كان جميع ما فى الوجود مثاله ولم يوجد فيما قد كان ولا فى الشاهد مخالف له ، كرجل قال : إن ليلتنا هذه ستنكشف عن يوم يتبعها ويكون بعقبها ، فسألناه من أين علم ذلك فأجاب بأن قال : من قِبَل أنى لم أجد ليلة إلا

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤١٨

وانكشفت عن يوم فظاهر ألا يكون إلا على ما وجدت . وأما ما بين هذين فقوية وضعيفة في الدلالة بحسب كثرة النظائر وقلتها. وليس في هذا الباب علم يقين واجب وإنما وقع منه تعلق واستشهاد بالشاهد على الغائب لما في النفس من الظن والحسبات ‹ بأن › * الأمور ينبغي أن تجرى على نظام ومشابهة ومماثلة .

"فإنك تجد أكثر الناس يُجرون أمورهم على هذا الحسبان والظن ويكاد أن يكون ذلك يقيناً حتى إنه لو حدث في يوم ما من السنة حادث لترجو حدوث مثل ذلك الحادث بعينه في ذلك اليوم من السنة الأخرى ، فإن حدث في ذلك اليوم بعينه من هذه السنة مثل ذلك الحادث تأكد عندهم ذلك أن سيحدث مثله في السنة الثالثة ، وإن حدث في السنة الثالثة أيضا حتي إذا حدث ذلك مثلا عشر مرار في عشر سنين لم يشكُّوا البتة في حدوثه في كل سنة تكون من بعد . وإذا كان هذا مقدار ما يقع في النفس من هذا المعنى فما ترى يكون فيما لم يشاهد قط إلا على ذلك الوجه ". (١)

---

* في قراءة كراوس : (والحسبان فإن الأمور) ، ولعل اختيارنا لهذه القراءة المقترحة أدق.

(١) المصدر السابق ، ص ٤١٩ - ٤٢٠ .

إن انعدام اليقين فى أحكام الطبيعة لايؤدى على رأى جابر – كما سبق أن أوضحنا ، إلى أى نزعة شكية أو تعليق للحكم على طبائع الموجودات. كما أن جابر– وهو الفيلسوف المسلم – أبعد ما يكون عن تقرير " الصدفة " مبدأ حاكما للوجود . وليس الارتباط السببى بين حوادث الطبيعة بالأمر العارض ؛ بل إن السبب يؤدى إلى المسبب ، وكأنما السبب يلد مسببَه ولادة طبيعية . وفى هذا المعنى يقول جابر: " إن فى الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها لكن على وجوه من الإخراج " [1] ، فالكون كلٌ مترابط يرجع فى مجموعه إلى أصل واحد ، والأشياء يخرج بعضها من جوف بعض " بالطبيعة " أحيانا و " بالصنعة " أحيانا أخرى من خلال إجراء التجربة أو التدبير ؛ " فالتدبير على القصد السليم هو الذى يخرج ما فى قوى الأشياء ، مما هو لها بالقوة إلى الفعل ، فيما يخرج هو بطبعه ، وفيما لايخرج حتى يُخرَج " [2].

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب اخراج ما فى القوة إلى الفعل " ص ٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧ وراجع أيضا :

زكى نجيب محمود : " جابر بن حيان " ، مكتبة مصر ١٩٦٢ ، ص ٧٩ .

على هذا النحو يكون جابر سبّاقاً إلى تصوير حدود البحث الطبيعي أدق تصوير : فمن المشاهد لا يجوز الحكم على ما لم يشاهد إلا على سبيل الاحتمال والترجيح لا على سبيل القطع واليقين . وإذا لم يكن من الجائز القطع بوجود الغائب على أساس الحاضر المشاهد فليس من الجائز كذلك انكار وجود الغائب الذى لا يقع فى نطاق الخبرة والمشاهدة طالما أن جهل الجاهل بأمر من الأمور ليس سببا لارتفاع ذلك الأمر من العالم. **فإنه ليس لأن كثيرا من الناس لم يسمعوا ولم يعرفوا كيف السبب فى أمور، فإذن لا يكون لهذه وجود فيكون جهل الجاهل سببا لعدم الشئ الكائن ، فإن هذا جهلٌ وأول فى العقل** " [1] .

---

(١) جابر بن حيان : " كتاب البحث " مخطوط ص ٣٠٤ .

ومثل هذا التفتح النضر للوعى المتزن والتوجه الرحب لاستشراف الوجود تكشف عنه - فيما بعد - نصيحة الشيخ الرئيس " إبن سينا " فى قوله :

" إياك أن يكون تكيسك وتبروك عن العامة هو أن تتبرى منكراً لكل شئ فذلك عجز وطيش " (الإشارات والتنبيهات) بشرح الطوسي والرازى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٥٢ هـ ، جـ ٢ ص ١٢٤ .

وفى قوله " وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخُرق فى تصديقك ما لم تقم بين يدك بينته ، بل عليك بالاعتصام بحبل التوقف . وإن عجل استنكارك ما وعاه سمعك ما لم يتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان وأعلم أن فى الطبيعة عجائب وللقوة العالية الفعّالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب " (رسائل فى أسرار الحكمة المشرقية ، نشرة مهرن ، ليدن ١٨٩٩ ص ٤٠) .

ونحن إذا كنا لا نُسَمّي الحقيقة الكلية أو السُنّة الثابتة للأشياء الطبيعية قانونا إلا بدليل ، فإننا ندرك – مع جابر بن حيان – أن كونها كذلك لا يتوقف بالمرة على نظرتنا إليها وتدليلنا عليها ، وأن كل وسائلنا الادراكية مجعولة لمحاولة اكتشاف قوانين الطبيعة وليست مجعولة لاختراعها وايجادها بعد أن لم تكن .

وإنها ، بحق ، لنظرة " جوانية " عميقة ورحبة ، تقدر حدود الواقع ولا تقطع بانكار ما يتجاوزه . وهى فى تطلعها إلى "الماوراء" تناهض كل دعوة قطعية جائرة وتفتح باب الأمل واسعاً فى التقدم المضطرد للمعرفة الإنسانية .

أهم المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

- القرآن الكريم
- إبن النديم : " الفهرست " ، المكتبة التجارية ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- جابر بن حيان : - " كتاب البحث " ، مخطوط مكتبة جار الله باستنبول برقم ١٧٢١ .
  - " مختار رسائل جابر بن حيان " ، عنى بتصحيحها ونشرها پ.كرواس، مكتبة الخانجي . القاهرة ١٣٥٤ هـ .
- الرازي ، أبو بكر : " الشكوك على جالينوس " ، مخطوط ، كتبخانه ملّى ملك ، تهران ، برقم ٤٥٧٣.
- على بن أبى طالب (كرم الله وجهه) : نهج البلاغة " ، بشرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

- الكندى ، أبو يوسف يعقوب بن اسحق : " رسائل الكندى الفلسفية " - القسم الأول ، تحقيق وتقديم وتعليق : محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٧٨ .

* * *

ثانيا : المراجع :

المراجع العربية :

- إقبال ، محمد : " تجديد التفكير الدينى فى الإسلام " ، ترجمة عباس محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ م .

- التفتازانى ، أبو الوفا الغنيمى : " الإنسان والكون فى الاسلام " ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥.

- زكى نجيب محمود : " جابر بن حيان " ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

المراجع الاجنبية :

- Arberry , A. J. " Revelation and Reason in Islam " , George Allen & Unwin ,London , 1965 .

- Aristotle , " The Works of Aristotle " , vol . I, (The Great Books of The Western World, N. 8) .
  - " Physics " , translated by : Hardie and R. K. Gaye .
  - " Metaphysics " , Translated by : W. D. Ross .

- Bailey , C. " The Greek Atomists and Epicurus " , Oxford University Press , 1928 .

- Berthelot , Marcellin , " La Chimie au moyén age " , t . III , L´Alchimie Arabe , Paris , 1893 .

- Boutroux , E. , " De la Contingénce de la loi de la nature " , neuvieme Edition , Félix Alcan , Paris , 1921 .

- Bréhier , E. , " The Philosophy of Plotinus ". Eng. trans. by joseph Thomas , The Univer-

sity of Chicago Press , 1958 .

- Chevaliér , " La notion de necéssaire " , Paris , 1914 .

- Corbin , H. , " Histoire de la philosophie Islamique " , I , Paris , Gallimard, 1964 .

- Draz , M. A. , "Initiation au Koran , Exposé historique , analytique et Comparatif ", AL - Maaref , Le Caire , 1950 .

- Farrington , B. , " Greek Science " , Penguin Books , London 1949 .

- Gilson , E. , " The spirit of Medieval philosophy " , trans. by : Dawnes , A. H. G. sheed & Ward , London , 1950 .

- Hawkins , D. J. B. , " The Essentials of Theism " , sheed & ward , London , 1949 .

- Holmyard , E. J. " A critical Examination of Berthelot´s Work upon Arabic Chemistry ", Isis VI .

- " Alchemy " , Penguin Books , 1968 .

- Khalifa Abdel - Hakim . "Islamic Ideology", Lahore , Pakistan .

- Kraus , Paul , " Jabir Ib Hayya " , Institut

Français D'Archéologie Orientale , Le Caire , 1942 , V. I.

- Plato , " The Dialogues of Plato " , trans. with analyses and Introduction by : B. Jowett , oxford University Press , London , Humphrey milford , 1931 .
- Recher , Nicholas & Marmura , Michael E. "Alexander against Galen on Motion " , Islamic Research Istitute, Pakistan , 1965 .
- Ross , W. D. , " Aristotle " , metheun & co. London 1937 .
- Sambursky , " The Physical World of The Greeks " , tras . by Merton Dagut , Kegan Paul , London , 1963 .
- Taylor , A. E. , " A commentary on Plato's Timaeus " , Oxford , 1928 .
- ———," Plato , The man and his work " , Meridian Books , New York 1957 .
- Zeller , " Outline of Greek Philosophy " , London , 1931 .

فهرست

الصفحة

* * *

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
١٥١٢ / ١٩٩٠